

ZUR HEIDEGGERS DESCARTES-KRITIK IN SEIN UND ZEIT

Alexander KREMER

Methodologische Einleitung

Wie wir es von Hans-Georg Gadamer wissen können, geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung im Vollzug des Verstehens¹, und beweist sich der hermeneutische Satz unwiderlegbar, daß der Horizont einer erfolgreichen Auslegung – als eines ausgebildeten Verstehens² – immer umfassender als der Horizont des Ausgelegten ist.³ Daraus folgt einerseits, der jeweilige Ausleger muß „mit der grundsätzlichen Unabschließbarkeit des Sinnhorizontes rechnen..., in dem er sich verstehend bewegt“, weil die Texte „durch die neue Akzentierung im Verstehen genau so in ein echtes Geschehen einbezogen“ werden, „wie die Ereignisse durch ihren Fortgang selbst. [...] Jede Aktualisierung im Verstehen vermag sich selber als eine geschichtliche Möglichkeit des Verstandenen zu wissen.“⁴ Andererseits besagt der eben erst erwähnte, hermeneutische Satz, die Auslegung zeigt sich besser, weil es überhaupt keine vollkommene Auslegung gibt⁵, die die frühere Auslegungen als ihre Derivativen aufzeigen kann. Der Ausfall der solchen Deduktion stellt nämlich den umfassenderen Charakter der neuen Auslegung in Frage.

Beweisbar handelte auch Martin Heidegger nach diesem Prinzip nicht nur bei den konkretesten, sondern auch bei den umfassendsten Fragen der Auslegung. So handelte zum Beispiel Heidegger auch in *Sein und Zeit* während der explizite Erörterung des Wahrheitsphänomens, als er nicht nur die ontologische Grundlosigkeit des traditionellen, epistemologischen Wahrheitsbegriffs, sondern auch seine Abkünftigkeit darstellte. Ebensolches Handeln finden wir bei der Analyse des Phänomens des Verstehens, der

Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit.⁶ – Aber so handelte Heidegger auch bei der Auslegung der einen umfassendsten Frage, des Problems von »Mensch und Welt«, denn er betrachtete die phänomenologische Destruktion der Geschichte der Ontologie als die Voraussetzung der entsprechenden Darstellung des Daseins sowohl in *Sein und Zeit*, als auch in seinen früheren Vorlesungen und Abhandlungen. Seiner Meinung nach können wir die von Husserl stammende, aber von ihm umgedeutete, phänomenologische Maxime, »Zu den Sachen selbst!« ohne diese Destruktion nicht erfüllen; ohne diese Destruktion können wir das Phänomen des Daseins aus seinen eigenen Grundbestimmungen, d.h. aus seinen Existenzialien nicht auslegen. Ohne sie können wir sogar die Fundamentalfrage der Philosophie, die Seinsfrage *zureichend* nicht ausarbeiten.

Das alles bezieht sich auch auf die Descartes-Kritik in *Sein und Zeit*! Aber Heidegger selbst faßte hier ab, daß seine Auslegung »ihre ausführliche Begründung [...] erst durch die phänomenologische Destruktion des »cogito sum« erhält (vergleiche II. Teil, 2. Abschnitt)⁷. Der II. Teil von *Sein und Zeit*, d.h. die phänomenologische Destruktion der Geschichte der Ontologie, wie es bekanntlich ist, kam jedoch nie zur Welt. Sogar die Antwort der Seinsfrage kam ebenso nicht zur Welt. – *Deshalb stelle ich zunächst die Frage, ob die Heideggersche Descartes-Kritik ohne diesen II. Teil gültig ist oder nicht? Die zweite Frage lautet, ob diese Kritik ohne die Antwort der Seinsfrage ebenso Gültigkeit hat oder nicht?* – Wegen der begründeten Antwort beschreibe ich vor allem den Denkhorizont, als dessen Voraussetzung er die Notwendigkeit der phänomenologischen Destruktion betrachtete (II/1). Dann beschreibe ich den umfassenden Gedankengang dieser Destruktion (II/2), und die Descartes-Kritik in *Sein und Zeit* (II/3). Es wird von einer Auslegung einer Descartes-Analyse von Jahren 1923/24 gefolgt, die als ein Hintergrund dieser Descartes-Kritik diene. (II/3)⁸. Endlich beantworte ich die oben gestellte Fragen aufgrund dieser Zusammenhängen (III).

Über die Heideggersche existenziale Analytik und seine Descartes-Kritik

1.) Der frühe Heidegger ist der Meinung, die, aus der griechischen philosophischen und christlichen Tradition stammende Frage nach dem Sinn von Sein gilt als Fundamentalfrage der Philosophie. Die Antwort wäre darauf die Fundamentalontologie. Die Fundamentalontologie wurzelt aber in der existenziale Analytik. Innerhalb dieser erörtert Heidegger vor allem das In-der-Welt-sein, d. h. die Grundverfassung des Daseins. Das In-der-Welt-sein gilt als ein einheitliches Phänomen, aber es hat drei konstitutive Momente: das *Wer*, das *In-Sein* und die *Welt*.

Wie können wir diese Phänomene kurz bestimmen? – Das *Wer* ist das Dasein in seinem eigentlichen oder unegentlichen Leben. Das *In-Sein*, ein Existential des Daseins

sollen wir als durch das befindliche und verstehende Besorgen konstituierte Vertrautheit mit den Zusammenhängen der Möglichkeiten als Bedeutungen begreifen. Das Dasein existiert also in der Welt nicht so, wie „das Wasser »im« Glas, das Kleid »im« Schrank“⁹, sondern er selbst Welt hat. Die Welt ist so überhaupt nicht die Gesamtheit der Dinge, sondern ein Phänomen, eine Ganzheit der Verweisungs- und Bedeutungszusammenhänge¹⁰, und als solche gilt sie zugleich für die transzendente Horizont des Verstehens. Also jedes Selbstverständnis des Daseins ist gleichursprünglich ein Weltverständnis. Daraus folgt, wie es Heidegger behauptet, „die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. [...] Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt »da«.“¹¹

Die Welt erschließt sich also mit der faktischen Existenz des Daseins zusammen, weil dieses Seiende wesentlich als In-der-Welt-sein existiert. Daraus folgt, daß das In-der-Welt-sein nicht anders als das unthematische, umsichtige Aufgehen in der Ganzheit der nähersten Verweisungs- und Bedeutungszusammenhänge (aufgrund des jeweiligen vorherigen Weltverständnisses) begriffen werden müssen.¹² – Das Dasein als In-der-Welt-sein – nach Heidegger – existiert zunächst und zumeist in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit.¹³ Diese durchschnittliche Alltäglichkeit gilt für den ausgezeichneten Forschungsbereich der existentialen Analyse, den verstellenden Einfluß der Terminologie der traditionellen Philosophie und der außerordentlichen Umstände zu vermeiden.

Obwohl der Gedankengang sehr skizzenhaft war, übersahen wir einige Zusammenhänge der Heideggerschen existentialen Analytik. Wenn wir die Existentialien, d.h. die Struktur des Seins des Daseins jetzt zusammenfassen, bekommen wir dann das Phänomen *Sorge*, die die Totalität der formalen existentialen Seinsstrukturen des Daseins ist. Das Sein des Daseins, also die *Sorge* besagt: „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden).“¹⁴ Als die Hauptdimensionen des Existierens des Daseins werden sonach die Existenz (Sich-vorweg), die Faktizität (-sich-sein-in-/der-Welt-/) und das Verfallen (Sein-bei /innerweltlich belegendem Seienden/) gehalten.¹⁵

2.) Ohne die phänomenologische Destruktion hätte aber Heidegger überhaupt nicht diese Konsequenzen (die existentielle Analytik und die Fundamentalontologie) ziehen und den umfassenderen Charakter seines Auslegungshorizonts nicht beweisen können.

Ist es aber Möglich, mit der Hilfe der Vorlesungen und der Abhandlungen von Heidegger zu beweisen, daß er wirklich die Destruktion für eine Voraussetzung der existentialen Analytik, sogar der Seinsfrage gehalten hat? Ich bin der Meinung, daß es durch die Vorlesungen und Abhandlungen von den zwanziger Jahren unbedingt bestätigt werden kann. Heidegger hat schon in einem Manuskript (Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles /Anzeige der hermeneutischen Situation/), das im Spätherbst 1922 abgefaßt wurde, die Folgende geschrieben: „Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich demnach, sofern sie der heutigen Situation durch die Auslegung zu einer radikalen Aneignungsmöglichkeit mitverhelfen will [...], darauf

verwiesen, die überkommene und herrschende Auslegung nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im abbauenden Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen. Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion."¹⁶ Sein Standpunkt in den – im Wintersemester 1923/24 gehaltenen – Marburger Vorlesungen¹⁷ und in *Sein und Zeit*¹⁸ stimmt mit diesem im wesentlichen überein.

Es handelt sich also nicht nur darum, daß die traditionelle Terminologie mangelhaft ist und eine Renovierung braucht, sondern darum, daß es als prinzipiell unmöglich gilt, einen ganz neuen Standpunkt mit dieser überlieferten Terminologie entsprechend auszudrücken. Jedes Begriffssystem, so auch die traditionelle Terminologie verkörpert nämlich immer eine bestimmte Auslegung der Welt. Genauer gesagt: sie sind identisch miteinander, wie es die Studenten von Heidegger schon im Marburger Wintersemester hören können haben: „Die Sprache ist das Sein und Werden des Menschen selbst“.¹⁹ Es gibt keinen neuen philosophischen Standpunkt für die anderen Menschen ohne dem neuen Denkinhalt entsprechende, neue Sprachform. – Dadurch wurde aber noch nicht bewiesen, daß der neue Standpunkt im Verhältnis zum früheren auch als umfassender gilt! Die Originalität des faktischen Lebens des Daseins zu bestätigen muß Heidegger also beweisen, die traditionelle europäische Philosophie, die die Dominanz des theoretischen Denkens zeigt, kann man wirklich als eine notwendige Konsequenz der Seinsart des Daseins begreifen.

Wie hat Heidegger die Destruktion in *Sein und Zeit* durchführen wollen? Was für ein Prinzip wäre für die Destruktion verwendet worden? Wie hätte den Gang der Destruktion ausgesehen? Das Prinzip stammt von Husserl: „Zu den Sachen selbst!“, aber es bedeutet hier schon etwas anderes. Kurz gesagt: zu den Heideggerschen Phänomene.²⁰ Die Destruktion hat eine umgekehrte Reihenfolge wie die Geschichte der Philosophie, denn die Kritik der Destruktion ist positiv und richtet sich auf die Gegenwart. Andererseits, das *Abbauen* einer sich geschichtlich ausgebildeten philosophischen Tradition kann man ausschließlich von der Gegenwart her vollziehen. Als Ausgangspunkt gilt Husserls Philosophie, deren Kritik Heidegger schon früher abgefaßt hat. Es läßt sich so in der Einleitung von *Sein und Zeit* lesen, die grundsätzliche Schritten der Destruktion wäre die folgende gewesen: Philosophie von Kant und Descartes, dann die skolastische und endlich die griechische Philosophie.

3.) Innerhalb dieses umfassenden Gedankengangs der phänomenologischen Destruktion hätte also die Destruktion der Philosophie von Descartes gefolgt. Wie bekanntlich ist, kam aber der II. Teil von *Sein und Zeit* nie zur Welt. Die Descartes-Kritik von *Sein und Zeit* können wir so höchstens als einen Teil der geplanten Destruktion begreifen.

Man kann vor allem die Frage stellen, warum Heidegger sich zunächst mit der *res extensa* hier beschäftigt, wenn er durch die Daseinsanalyse zur Seinsanalyse kommen will?

Meines Erachtens befindet sich hier nicht direkt die Kritik der *res cogitans*, weil sie nicht logisch in diesen Gedankengang der Analyse des In-der-Welt-seins eingefügt werden kann. So verwendet Heidegger diese Descartes-Auslegung nur als Kontrapunkt und Durchgang: als Kontrapunkt seiner Weltauffassung und als Durchgang zu seiner „Räumlichkeit-Konzeption“. Die vorstehende Empörung beweist sich aber auch grundlos, wenn wir uns an die Heideggersche Charakterisierung des In-der-Welt-seins erinnern: „Der zusammengesetzte Ausdruck »In-der-Welt-sein« zeigt schon in seiner Prägung an, daß mit ihm ein einheitliches Phänomen gemeint ist. [...] Jede Hebung des einen dieser Verfassungsmomente bedeutet die Mithebung der anderen, das sagt: jeweilig ein Sehen des ganzen Phänomens.“²¹ Heidegger ist also der Meinung, daß die cartesianische Interpretation der Welt auch die Auslegung der *res cogitans* und des Verhältnisses involviert.

Legen wir den kritisierten cartesianischen Standpunkt kurz fest. Wie es bekannt ist, hat Descartes eine absolute theoretische Gewißheit wegen der erfolgreichen Praxis erreichen wollen. Er hat deshalb das Ziel angestrebt, die naturwissenschaftliche Erkenntnis metaphysisch zu begründen. Im Laufe dieser Bestrebung hat er die *res cogitans*, d.h. den Menschen von der *res corporea* als Welt unterschieden. Wenn wir – den Heideggerschen Gedankengang folgend – die Frage stellen: »Was ist die Substantialität, d.h. das Sein dieser letzteren Substanz, die Descartes als Ding (mit Heidegger gesagt: als Vorhandensein) begriffen hat?«, hat Descartes dann eine eindeutige Antwort: „Nun wird allerdings – läßt es sich in *Principia* lesen – aus jedem Attribut die Substanz erkannt, aber es gibt doch für jede Substanz eine vorzügliche Eigenschaft, welche ihre Natur und ihr Wesen ausmacht, und auf die sich alle anderen beziehen.“²² Diese vorzügliche Eigenschaft ist die Ausdehnung im Falle der *res corporea*, denn sie scheint dem menschlichen Geist unter allen Umständen unverändert, d.h. substantiell zu bleiben. – Daraus ergibt sich offensichtlich, daß Descartes das Phänomen der Welt und des In-der-Welt-seins überspringt.²³

Was ist die Ursache der cartesianischen Interpretation der Welt als *res extensa*? Warum überspringt er das Phänomen der Welt? – Darum geht es überhaupt nicht, daß die Heideggersche Frage keinen sachlichen Grund hat. Descartes stellte nämlich explizite das Problem von »Ich und Welt« in seinen »Meditationen« (vgl. besonders mit der I. und VI. Meditation), und er beanspruchte eine radikale Lösung dafür. Er scheiterte aber mit diesem Streben an seiner bestimmten Betrachtungsweise. Was für eine Betrachtungsweise ist das? Woher stammt sie? Heidegger selbst hilft uns, die Richtung unserer Untersuchung zu finden: „Ihre ausführliche Begründung erhält die folgende Betrachtung erst durch die phänomenologische Destruktion des »cogito sum« (vergleiche II. Teil, 2. Abschnitt).“²⁴ – Heidegger vollzog jedoch diese phänomenologische Untersuchung in seinen Marburger Vorlesungen im Wintersemester 1923/24.

Was für eine Konzeption können wir also aus seiner Descartes-Kritik in *Sein und Zeit* herauslesen, und können wir sie aufgrund seiner Marburger Vorlesungen bestätigen? – Es folgt schon aus der eben erst erwähnten Behauptung von *Sein und Zeit*, daß – nach

Heidegger – nicht die Auffassung der Welt als *res extensa* zur Interpretation des Menschen als *res cogitans* führt. Wir können vielmehr sagen: die Interpretation der Welt als *res extensa* folgt aus der Auffassung des Menschen als *res cogitans*, und die letztere ergibt sich aus dem Verbinden der unkritisch übernommenen, traditionellen Seinsidee mit der mathematischen Konstruktion, die von Descartes zu einer *apriori* Voraussetzung verändert wurde.

Wie sieht es etwas ausführlicher aus? – Wie es Heidegger schreibt, „Descartes vollzieht [...] philosophisch ausdrücklich die Umschaltung der Auswirkung der traditionellen Ontologie auf die neuzeitliche mathematische Physik und deren transzendente Fundamente.“²⁵ Die, aus der Mathematik stammende Methode gilt wirklich als sehr bedeutungsvoll in der cartesianischen Betrachtungsweise, doch ist es nicht entscheidend in seiner »Mensch-Welt« Interpretation. Die unkritisch übernommene, traditionelle Seinsidee ist entscheidend!²⁶ Heidegger meint nämlich, „die *res cogitans* wird (von Descartes) ontologisch bestimmt als *ens* und der Seinssinn des *ens* ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des *ens* als *ens creatum*.“²⁷ Descartes versteht natürlich die *res cogitans* nicht nur als *ens creatum*. „Die *res cogitans* ist ein Sein, das in einheitlicher Hinsicht erfassbar ist in der *clara et distincta perceptio*. *Perceptum esse et creatum esse a Deo* sind die Grundbesimmungen des *esse* der *res cogitans*“²⁸, läßt es in den Marburger Vorlesungen lesen. Descartes akzeptiert also den Standpunkt der skolastischen Ontologie, nach dem auch das menschliche Denken vom Gott erschaffen ist, und er untersucht nicht das Sein der *res cogitans*.

Warum wird es nicht untersucht? – Heidegger versucht das auch zu erschließen. Das ontologische Fundament der Substanz überhaupt, so auch der *res extensa* und *res cogitans* können wir in der Substantialität als in der Idee des Seins von Descartes begreifen. Aber Descartes nicht nur weicht der Aufklärung der Substantialität der drei Substanzen, d.h. des »gemeinsamen« Sinnes²⁹ von ihrem Sein aus³⁰, sondern er denkt, daß es prinzipiell nicht aufgeklärt werden kann, „weil dieses (die Substanz – K. S.) allein für sich uns nicht affiziert“³¹. Weil das Sein der Substanz so nicht zugänglich ist, wird dieses Sein durch seiende Bestimmtheiten des betreffenden Seienden, Attribute, ausgedrückt. Aber nicht durch beliebige, sondern durch diejenigen – schreibt Heidegger in *Sein und Zeit* –, die dem unausdrücklich doch vorausgesetzten Sinn von Sein und Substantialität am reinsten genügen.³² Im Falle der *res cogitans* ist es offensichtlich das Denken. Das ist aber nicht ein irgendwelches Denken! Dieses Denken involviert einerseits die *perceptio* (d.h. die Wahrnehmung), denn sie sind identisch für ihn in dem folgendem Sinne: Das ist nämlich ganz und gar unmöglich – schreibt Descartes in seiner *Zweiten Meditation* –, „daß ich, wenn ich sehe oder (was ich nicht länger als verschieden setze) wenn ich denke, daß ich sehe – daß Ich selbst, der ich denke, nicht etwas sei“³³ – Nach Descartes braucht man andererseits die „*clara et distincta perceptio*“ (neben der göttlichen Garantie) zu den unbedingt wahren Urteilen. Descartes hält sie für die allgemeine Regel der Erkenntnis (*regula generalis*), und er bringt zur Geltung durch diese Regel sein Ziel: die metaphysische Begründung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Descartes glaubt nämlich an die Möglichkeit, sich eine letzte metaphysische Gewißheit über die

Erkenntnis der Wirklichkeit zu verschaffen, und er will sie – wie er in *Regulae* schreibt³⁴ – nach dem Modell der Arithmetik und Geometrie, die jedes Fehlers der Falschheit oder Ungewißheit bar sind, also nach dem Modell der mathematischen Erkenntnis erreichen.

Das Kriterium „*clara et distincta perceptio*“ als *regula generalis*, das also nach dem Modell der mathematischen Erkenntnis ausgebildet wurde, hat aber verschiedene Konsequenzen. Dieses Kriterium vorzeichnet erstens die auszubildende und zu verwendende Methode³⁵, zweitens die Idee der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Erkenntnis³⁶ und drittens auch die mögliche Gegenstände der Wissenschaft. Hinsichtlich der dritten Konsequenz sagte Heidegger die Folgende im Wintersemester 1923/24: „Die Mathematik ist im vorhinein die Disziplin, deren Gegenstände dem entsprechen, was er (d. h. Descartes – K. S.) von der *certa et evidens cognitio* verlangt“.³⁷ Mit dieser Behauptung stimmt vollständig überein, was sich in *Sein und Zeit* lesen läßt: „Die mathematische Erkenntnis gilt als diejenige Erfassungsart von Seiendem, die der sicheren Habe des Seins des in ihr erfaßten Seienden jederzeit gewiß sein kann. Was seiner Seinsart nach so ist, daß es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich wird, ist im eigentlichen Sinne. Dieses Seiende ist das, *was immer ist, was es ist*; daher macht am erfahrenen Seienden der Welt das sein eigentliches Sein aus, von dem gezeigt werden kann, daß es den Charakter des *ständigen Verbleibs* hat, [...] Eigentlich ist das immerwährend Bleibende. Solches erkennt die Mathematik. Was *durch sie* am Seienden zugänglich ist, macht dessen Sein aus. So wird aus einer bestimmten Idee von Sein, die im Begriff der Substantialität eingehüllt liegt, und aus der Idee einer Erkenntnis, die so Seiendes erkennt, der »Welt« ihr Sein gleichsam zuklikt. Descartes läßt sich nicht die Seinsart des innerweltlichen Seienden von diesem vorgeben, sondern auf dem Grunde einer in ihrem Ursprung unenthüllten, in ihrem Recht unausgewiesenen Seinsidee (Sein = ständige Vorhandenheit) schreibt er der Welt gleichsam ihr »eigentliches« Sein vor. – Es ist also nicht primär die Anlehnung an eine zufällig besonders geschätzte Wissenschaft, die Mathematik, was die Ontologie der Welt bestimmt, sondern die grundsätzlich ontologische Orientierung am Sein als ständiger Vorhandenheit, dessen Erfassung mathematische Erkenntnis in einem ausnehmenden Sinne genügt.“³⁸

Das ist also die Ursache, daß Descartes sowohl die Welt, als auch den Menschen ausschließlich als ein Seiendes, mit Heidegger gesagt: als ein Vorhandenes begreift. Ja was noch mehr ist, Descartes, weil er die theoretische Erkenntnis für das Wesen des menschlichen Seins hält³⁹, überspringt nicht nur das Phänomen der Welt, „nicht nur nicht die Frage stellt und ferner die *Zugangsmöglichkeit zum genuinen Sein der res cogitans* verstellt, sondern daß dieses Suchen und Finden in sich eine ganz bestimmte *Unbedürftigkeit* zeitigt, nach dem Sein der *res cogitans* zu fragen“.⁴⁰

Zusammenfassung

Wiederholen wir dann die Hauptfragen! Die erste Frage war, ob die Heideggersche Descartes-Kritik ohne den II. Teil von *Sein und Zeit* gültig ist oder nicht? Die zweite Frage lautete, ob diese Kritik ohne die Antwort der Seinsfrage ebenso Gültigkeit hat oder nicht?

Wir können auf beide Fragen mit »ja« antworten.

Die erste Frage betreffend, wir sahen, daß Heidegger schon im Wintersemester 1923/24 vorgelesen hatte, was er im II. Teil von *Sein und Zeit* über Descartes schreiben wollte. Also er hatte schon ein Manuskript für die Descartes-Destruktion gehabt.

Die zweite Frage betreffend, wir sahen einerseits, der Heideggersche Horizont der Auslegung des In-der-Welt-seins ist – auch ohne die Seinsfrage – vielmehr umfassender als der cartesianische Horizont. Das heißt, Heidegger kann die cartesianische Auslegung – ohne die Seinsfrage – als ein Derivat seiner Auslegung aufzeigen.

Andererseits halte ich die existentielle Analytik und die Fundamentalontologie für zwei verschiedene Probleme! Ich bin der Meinung, die existentielle Analytik konstituiert eine selbständige Totalität, was auch das „authentische Mißverständnis“⁴¹ der Existentialisten zeigt. *Sein und Zeit als Fundamentalontologie* gilt für einen Torso, aber als existentielle Analytik: nicht. – Die Ursache können wir im besonderen Verhältnis zwischen der Fundamentalontologie und der existentielle Analytik finden! Heidegger hielt die Fundamentalontologie für universale phänomenologische Ontologie⁴², deren Ausgangspunkt, erster Teil und Endpunkt die existentielle Analytik ist. Der Endpunkt, denn die vorbereitende Analytik des Daseins „verlangt [...] ihre Wiederholung auf der höheren und eigentlichen ontologischen Basis“⁴³, also nach der Ausbildung der ursprünglichsten Seinsauslegung, d.h. der Fundamentalontologie. Erster Teil, denn das Dasein ist nur ein von den Seienden, und die Fundamentalontologie – es folgt aus ihrem Begriff! – muß auch die Analyse der nichtdaseinsmäßige Seienden enthalten. Endlich: Ausgangspunkt, denn wir könnten die Seinsfrage entsprechend, d.h. temporal, ohne die existentielle Analytik überhaupt nicht stellen. Die existentielle Analytik bringt nämlich ans Licht die Zeitlichkeit des Existierens, und daraus ergibt sich, daß selbst die Frage nach dem Sinn von Sein auch nur temporal sein kann, denn die Position des Fragers wird ausschließlich vom Dasein besessen. Daraus folgt aber, daß das richtige Fundament, also die richtige Fundamentalontologie, selbst die existentielle Analytik ist!

Anmerkungen

- ¹ Vgl. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke I., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. S. 312. (Im weiteren: WM.)
- ² Vgl. ebd. S. 392. – Diese Wirkung stammte natürlich von Martin Heidegger, denn erstmal er bewies die Unhaltbarkeit der Auffassung der traditionellen Hermeneutik in seiner Existentialhermeneutik, daß das Verstehen das Ergebnis der Auslegung ist, und er begriff das Verstehen als die Seinsart des Daseins und die Auslegung als deren Ausbildung. (Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. § 31-32. /im weiteren: SZ/)
- ³ „Man kann gar nicht vermeiden, das für einen Verfasser Fraglose und insofern von ihm nicht Gedachte zu denken und in die Offenheit der Frage hineinzubewegen. Damit wird nicht etwa interpretatorischer Willkür Tür und Tor geöffnet, sondern nur aufgedeckt, was stets geschieht. Ein Wort der Überlieferung, das einen trifft, Verstehen verlangt immer, daß die rekonstruierte Frage in das Offene ihrer Fraglichkeit gestellt wird, d. h. in die Frage übergeht, die die Überlieferung für uns ist. [...] Zum wirklichen Verstehen gehört..., die Begriffe einer historischen Vergangenheit so wiederzugewinnen, daß sie zugleich unser eigenes Begreifen mit enthalten.“ (WM S. 380.)
- ⁴ Ebd. S. 379.
- ⁵ Es gibt überhaupt keine vollkommene Auslegung, sofern wir das Verstehen als die Seinsart des Daseins und die Auslegung als deren Ausbildung begreifen. Die Textinterpretation gilt so nämlich für einen ausgezeichneten Fall der Auslegung, und so ist die Vorstruktur des Verstehens auch hier gültig. Die so verstandene Auslegung hat immer schon die auszulegende Sache (Vorhabe); aufgrund deren sie das in Vorhabe Genommene jeweils einer bestimmten Auslegbarkeit gibt (Vorsicht); und sie hat sich je schon für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden (Vorgriff). Diese Vorstruktur wird durch die Textinterpretation artikuliert, dann untersuchen wir, ob unsere Interpretation dem Text entspricht oder nicht. Bei solcher Gelegenheit findet meistens ein neues Verstehen statt, dem von einer Ausbildung dessen, d. h. von einer neuen Auslegung gefolgt wird. Der hermeneutische Zirkel von Verstehen-Auslegung-Verstehen-Auslegung funktioniert bis zum Moment, solange wir so nicht denken, daß das Ausgelegte mit der Auslegung übereinstimmt. Es funktioniert also bis zum Moment, solange wir es nicht unterbrechen, aber wir können es nicht aufhören, denn immer neuere Hinsichten kommen zur Welt schon auch durch unser Existieren. Die Auslegung gilt also immer als ein offener, unabschließbarer Prozeß, und jede Auslegung ist eine der vielen Möglichen. – Was das Auslegungskriterium betrifft, wurde der Objektivitätsanspruch von Heidegger von der Tagesordnung gestrichen. Gleichzeitig hat und nicht hat die Auslegung ihr Kriterium, d. h. ihr Maß. Sie hat kein Maß, denn es gibt kein äußeres, „objektives“ Maß in Verbindung mit dem Ausgelegten. (Jederzeit können wir nämlich die unentscheidbare Frage stellen: „Was bedeuten die »Objektivität« und deren Kriterien?“) Sie hat doch ein Maß: nämlich das Ausgelegte selbst, gegebenenfalls einen Text. – Mangels der entsprechenden Kriterien ist also die vollkommene, »objektive« Textauslegung prinzipiell unmöglich. Es gibt nur gute und bessere, oder schlechte und schlechtere Interpretationen, denn wir fanden nur ein falsifizierendes Kriterium: den auszulegenden Text.
- ⁶ Vgl. SZ §§ 31., 44., 65., 75.

⁷ Ebd. S. 89.

⁸ Diese Marburger Vorlesungen im Wintersemester 1923/24 erschienen im Band 17. der Gesamtausgabe. (Im weiteren: GA 17.)

⁹ SZ S. 54.

¹⁰ Vgl. ebd. S. 87.

¹¹ Ebd. S. 365.

¹² Vgl. ebd. S. 76.

¹³ Vgl. ebd. S. 16.

¹⁴ Ebd. S. 192.

¹⁵ Vgl. ebd. §§ 41., 50. und 65.

¹⁶ M. Heidegger, Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles /Anzeige der hermeneutischen Situation/. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 /1989/ S. 249.

¹⁷ „Das Freilegen des Daseins auf dem Wege des Abbauens, der Destruktion, geschieht derart, daß die Begriffe auf ihren eigentümlichen Ursprung zurückgeführt werden.“ (GA 17 S. 117-118. Vgl. noch mit den Seiten 113-114. und 275.)

¹⁸ „Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.“ (SZ S. 22.)

¹⁹ GA 17 S. 16

²⁰ Vgl. SZ § 7.

²¹ SZ S. 53.

²² R. Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 1965. S. 18.

²³ Vgl. SZ § 21.

²⁴ Ebd. S. 89.

²⁵ Ebd. S. 96.

²⁶ Vgl. ebd. S. 96.

²⁷ Ebd. S. 24.

²⁸ GA 17. S. 161.

²⁹ SZ S. 93.

³⁰ „Deshalb gebührt der Name Substanz Gott und den übrigen Dingen nicht in gleichem Sinne, univoce, wie man in den Schulen sagt, d. h. es gibt keine deutlich einzusehende Bedeutung dieses Wortes, welche Gott und den Geschöpfen gemeinsam wäre“ (René Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 1965. S. 17-18.)

³¹ Ebenda

³² Vgl. SZ S. 94.

³³ René Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1986. S. 95.

³⁴ Vgl. René Descartes, *Regeln zur Leitung des Geistes*. Leipzig: F. Meiner, 1911. S. 8.

³⁵ Vgl. René Descartes, *Abhandlung über die Methode*. Leipzig: F. Meiner, 1911. II. Teil und *Regeln zur Leitung des Geistes*. Leipzig: F. Meiner, 1911.

³⁶ Vgl. René Descartes, *Regeln zur Leitung des Geistes*. Leipzig: F. Meiner, 1911. Regel IV. (mathesis universalis) und GA 17. S. 217.

³⁷ GA 17. S. 219.

³⁸ SZ S. 95-96.

³⁹ "Die res cogitans macht das Sein des Menschen aus, und mit der Bestimmung des Seinscharakters der res cogitans ist das Sein des Menschen vorbestimmt." (GA 17 S. 196.)

⁴⁰ Ebd. S. 253.

⁴¹ Mihály Vajda, *Der postmoderne Heidegger*. Budapest: T-Twins/Lukács-Archiv/Századvég, 1993. S. 73.

⁴² Vgl. SZ S. 38.

⁴³ Ebd. S. 17.